

Giuliano Marini
La guerra e l'idealità delle cose finite
nella "Filosofia del diritto" hegeliana

In: Studi politici
in onore di Luigi Firpo
a cura di Silvia Rota Ghibaudi e Franco Barcia
Vol. 3
Milano, FrancoAngeli
1990
pp. 13-24

STUDI POLITICI in onore di Luigi Firpo

A cura di
Silvia Rota Ghibaudi
e Franco Barcia

volume terzo
ricerche sui secoli XIX-XX

UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
PISA

IST-DE STUDI
STORICO POL-

Numero

16202

d'inventario



Franco Angeli (1990)

1. LA GUERRA E L'IDEALITÀ DELLE COSE FINITE NELLA «FILOSOFIA DEL DIRITTO» HEGELIANA

di Giuliano Marini

1. A conclusione dello spirito oggettivo, Hegel ci mostra il passaggio dal diritto statale interno al diritto statale esterno. Lo Stato politico, già realtà suprema dell'eticità, entra in rapporto con altre entità che hanno i suoi stessi caratteri. Ora, noi sappiamo che lo Stato, nello svolgimento dell'eticità, giunge come risultato dei momenti che lo precedono, famiglia e società civile; sappiamo altresì che esso, venendo per ultimo, è anche il primo, ovvero è fondamento di famiglia e società civile. Inoltre, se assumiamo lo Stato come concretezza etica, che ingloba in sé i due momenti astratti che lo precedono (l'eticità semplice della famiglia, l'eticità intellettualistica della società civile), noi possiamo considerarlo come sinonimo dell'eticità, e guardare ad esso nel suo rapporto con i due precedenti momenti dello spirito oggettivo, il diritto astratto e la moralità. Allora, anche di fronte ad essi, lo Stato-eticità ci si presenta come risultato dei momenti che lo precedono, diritto astratto e moralità, ma è, contemporaneamente, loro fondamento, giacché l'ultimo è anche il primo.

Hegel capovolge dunque la posizione kantiana: lo Stato politico è fondamento del diritto e della moralità. Hegel è in netta polemica con Kant, come vediamo anche dall'annotazione al § 333, che tratta proprio del rapporto fra il diritto e gli Stati. Per Kant, la ragione detta norme che valgono per la convivenza esterna; quindi detta norme propriamente giuridiche e non soltanto morali. Anche gli Stati sono soggetti al diritto derivante dalla ragione. Contro una concezione simile è diretta l'affermazione hegeliana: «Non c'è alcun pretore, al massimo arbitri o mediatori tra Stati, e anche questi soltanto in modo accidentale, cioè secondo volontà particolari»¹. È un'affermazione in sintonia con l'altra,

1. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ora in *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, hrsg. K.H. Ilting [= *Rph.*], II, § 333 *Anm.*, p. 800 (15-

secondo cui «lo spirito del mondo [...] esercita il suo diritto» sugli Stati «nella storia del mondo, come in tribunale del mondo»². Non il diritto derivante dalla ragione è giudice fra gli Stati, ma soltanto la storia, che è il vero pretore o tribunale al di sopra di essi. Né può la ragione dettare un diritto che instauri la pace perpetua tra gli Stati. Gli Stati sono infatti fondamento del diritto, e lo sono nella loro condizione di contrasto, ovvero nella loro costitutiva particolarità. La concezione kantiana è insostenibile perché entro di sé contraddice alle premesse che essa stessa pone. C'è contrasto tra gli Stati; quindi dobbiamo tendere alla pace perpetua; ma la pace perpetua presuppone, proprio essa, un accordo fra gli Stati, che dunque contraddice alle premesse³.

Contro la concezione kantiana, Hegel si era espresso già nell'*Articolo sul diritto naturale*, con la celebre immagine dei venti che preservano il mare dalla putredine⁴. La guerra ha per i popoli una funzione analoga: essa preserva dalla corruzione, nella quale li indurrebbe una pace durevole. L'ispirazione classica presente nella cultura del tempo favoriva spontaneamente un simile paragone. Nel *Teeteto* platonico, si poteva leggere:

Devo io parlarti di calme di venti e bonacce di mari e altre cose simili, per dimostrare che sempre la quiete corrompe e distrugge, e il suo opposto conserva⁵?

E Montesquieu, nell'*Esprit des lois*, parlando della corruzione del principio aristocratico, era ricorso ad un'immagine analoga:

Plus ces États ont de sûreté, plus, comme des eaux trop tranquilles, ils sont

17). Cito, qui e in seguito, secondo la mia recente traduzione italiana (*Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, 1987). Per una interpretazione complessiva di tale opera hegeliana, e per indicazioni bibliografiche, mi permetto di rinviare alla mia memoria *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, Napoli, 1978. Sul problema specifico della guerra in Hegel, vedi gli studi di S. Avineri, *The problem of war in Hegel's thought*, «Journal of the history of ideas», 1964, pp. 463-474; D.P. Verene, *Hegel's account on war*, in *Hegel's political philosophy*, ed. Z.A. Pelczynski, Cambridge, 1971, pp. 168-180; C. Cesa, *Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra*, in Id., *Hegel filosofo politico*, Napoli, 1976, pp. 173-201. [Per la stesura di queste pagine, ho tratto profitto da appropriate indicazioni fornitemi da C. Cesa; su temi biblici, mi sono state utili le conversazioni con gli amici A. Ardito e mons. A. Landi (+)].

2. *Rph.*, § 340, p. 804 (11-14).

3. *Rph.*, § 333 *Anm.*, p. 800 (17-25).

4. G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in Gesammelte Werke*, hrsg. Rheinisch-Westphälische Akademie der Wissenschaften, IV, p. 450; poi citato in *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 793 (14-19).

5. Platone, *Teeteto*, 153 c (trad. M. Valgimigli).

sujets à se corrompre⁶.

In questo senso, e riprendendo simili immagini, Hegel dava, della guerra, una giustificazione che potrebbe dirsi ancor esteriore e intellettualistica. Il movimento è costitutivamente proprio della vita, e, analogamente, la guerra è propria a quella manifestazione della vita che è la storia del mondo. La vita dei popoli e della loro organizzazione etica sottostà alle stesse leggi del movimento che sono proprie della vita in genere. Per tale giustificazione, la guerra è ricondotta al movimento e alla vita; ed è una giustificazione che potrebbe anche esser detta dialettica, in un senso assai generale della parola, perché intesa a collegare le cose una all'altra e a vederle non fisse ma nel loro movimentato rapporto. Ma l'argomentazione va oltre, e giunge a una giustificazione che considera la guerra nel suo valore propriamente dialettico, e cioè nel senso specifico della dialettica hegeliana. Da una giustificazione tradizionale della guerra, come giustificazione esteriore e intellettualistica, si passa a una giustificazione propriamente razionale e filosofica, che inserisce il motivo della guerra nel complesso rapporto tra sfere finite e infinito. E in tal modo l'argomentazione hegeliana si collega significativamente al motivo cristiano della provvidenza, giungendo a una caratteristica integrazione e contaminazione di temi profani e di temi cristiani.

2. La meditazione sulla guerra è strettamente legata alla meditazione del rapporto tra finito e infinito. Questo rapporto è — nella sua origine teologica, sempre presente nel pensiero hegeliano — rapporto fra uomo e Dio; diviene poi, negli sviluppi della logica, il rapporto che sempre si pone tra sfere finite e infinito, ovvero, detto con altro linguaggio, tra sfere ideali e idea. Questa pluralità di significati dà ragione della ricchezza di piani sui quali si dispone la riflessione hegeliana sulla guerra. Sarebbe riduttivo vedere la guerra come un male derivante da altri mali, e considerarla come un'accidentalità che deriva dalle passioni, pur esse accidentali, degli uomini e degli Stati. La guerra è questo ma è anche altro. La guerra ha anche un significato più profondo, scorto soltanto da chi sa guardarla con lo sguardo del filosofo, che vede le cose nei loro nessi reciproci e nei loro rapporti con l'intero o idea. A tale sguardo più profondo, la guerra si rivela in tutto il suo significato filosofico, siccome legata all'accidentalità che accompagna, fardello doloroso e inevitabile, la vita dell'idea.

Il § 324 della *Filosofia del diritto*, con la sua annotazione, è la tratta-

6. Montesquieu, *Esprit des lois*, VIII, 5.

zione più approfondita e sistematica del problema; anche se la sua sistematicità è talvolta implicita e parziale. Nelle righe del paragrafo è posto il rapporto tra il singolo e la totalità etica. La singolarità è in se stessa qualcosa di limitato e di finito, ma essa si realizza compiutamente se trapassa nella totalità: lì conquista la sua ricchezza e il suo significato. Nella visione e accettazione di tale rapporto della propria singolarità con la totalità etica è il dovere specifico degli uomini associati in vincoli etici. Il § 258 lo ha già detto chiaramente, in apertura della trattazione dello Stato, quando ha affermato che, per i singoli, «*supremo dovere* è d'esser membri dello Stato»⁷. Il § 324, nell'ambito della trattazione della «sovranità all'esterno», approfondisce il problema di quel rapporto tra il singolo e la totalità, e lo fa estendendo l'esame al tema della guerra, nella quale lo Stato raggiunge il massimo del proprio significato e del proprio potere. E qui la meditazione hegeliana si arricchisce di motivi cristiani, che peraltro usa e piega a favore, non della vita eterna, ma della vita statuale; anche se non si può dire assente la meditazione sui motivi propriamente cristiani della provvidenza e della vita eterna.

Fin qui si è detto, di preferenza, di un rapporto del singolo con la totalità. Più proprio sarebbe parlare (correggendo talora l'uso approssimativo dei termini hegeliani nel testo del loro autore) della particolarità che si pone in rapporto con l'universalità, e che quindi diviene individualità. Ancor meglio, si direbbe che l'universalità, in sé astratta, si riempie e si arricchisce della *particolarità*, e in tal modo diventa universalità concreta, che è come dire *individualità*. Nel § 324, Hegel si esprime in modo improprio, giacché parla del dovere dei singoli di conservare l'«individualità sostanziale» dello Stato, riversando in essa la loro «individualità (...) accidentale e mutevole»⁸. È così che il tema del rapporto tra il singolo e la totalità etica si collega al tema dell'accidentalità, che è un tema della logica, con rimando a vari altri termini e coppie di termini che sono propri della logica.

Accidentale è tutto ciò che accompagna la vita e il cammino dell'idea, alla quale soltanto spetta la qualifica di necessario e di sostanziale, di essenziale e di infinito, di positivo. Ora, la guerra ha in sé la propria razionalità, si rivela strumento dell'idea, perché ha la capacità di far sì che le cose accidentali — vita, beni, agi esteriori — si manifestino nella loro *accidentalità*, e facciano risaltare quindi ciò che è *necessario* e *sostanziale*. Anche in questo caso, come ci insegna un passo della *Scienza della logica*, noi ci rendiamo conto che «le cose finite (...) sono, ma la

7. *Rph.*, § 258, p. 693 (4-5).

8. *Rph.*, § 324, p. 792 (1, 6-7).

verità di questo essere è la loro fine»⁹; noi diventiamo consapevoli che la filosofia, come la religione, è sempre idealismo, giacché ci insegna che «*il finito è ideale*»¹⁰, cioè destinato a trapassare nell'idea, a *dileguarsi* in essa, a *negarsi* come finito e a trovare nell'idea la propria *positività* e verità. La filosofia, scoprendo una tal vita dell'idea, saprà superare e abbandonare la *parvenza*, e scendere al livello dell'*essenza*, approfondendosi nella cosa che guarda filosoficamente. Lascerà il piano esteriore e parvente — passerà oltre l'ambizione dei potenti, i contrasti tra gli Stati — e saprà andare a ciò che è essenziale. Supererà il livello della storiografia pragmatica settecentesca, e guarderà alla storia nella sua razionalità, comprendendo anche la guerra come momento del divenire dello spirito del mondo.

La guerra condivide il carattere di razionalità che è proprio delle leggi naturali, le quali rivelano che «tutto il finito è mortale e transeunte»¹¹. Ma quella razionalità della natura è necessità, e risponde a leggi fisse e meccaniche: il mondo della natura è mondo della gravità. Invece, la transitorietà che è propria delle cose dello spirito, tra le quali rientrano gli individui e gli Stati, è qualcosa di voluto dallo spirito stesso, è opera della libertà; il mondo dello spirito si rivela quindi — insegna il § 4 dell'opera, seguendo l'antica tradizione — «come una seconda natura», «regno della libertà realizzata», un mondo che è «prodotto movendo dallo spirito stesso»¹².

Quanto è stato detto finora, in questa rimeditazione del § 324, ha ruotato su alcune coppie di termini presenti nel testo, ora esplicitamente, ora implicitamente. Queste coppie sono legate tra loro da una parentela che ha consentito l'enucleazione di un discorso unitario. Vediamo tali coppie.

| | | |
|---------------------------------|---|--|
| <i>accidentalità</i> | — | <i>sostanzialità</i> ¹³ |
| <i>accidentalità</i> | — | <i>necessità</i> ¹⁴ |
| <i>parvenza</i> | — | <i>essenza</i> ¹⁵ |
| <i>idealità</i> | — | <i>(idea; qui: realtà, intero)</i> ¹⁶ |
| <i>finito</i> | — | <i>(infinito)</i> ¹⁷ |
| <i>negatività</i> ¹⁸ | — | <i>positività</i> ¹⁹ |

9. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. H. Glockner, IV, p. 147 (tr. it. A. Moni - C. Cesa, Bari, 1974, p. 128).

10. Ibidem, p. 181 (tr. it. cit., p. 159).

11. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 793 (2-3).

12. *Rph.*, § 4, p. 110 (10-11).

13. *Rph.*, § 324, p. 792 (1, 6-7).

14. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 792 (23-25).

15. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 792 (27).

16. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 793 (12-13, 28); p. 794 (1-2).

17. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 793 (1-2, 16).

18. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 793 (7).

19. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 792 (1).

(in luogo di *negatività*, leggiamo anche: *dileguante*²⁰, *transitorietà*²¹, *mortale*²²).

Tutto questo strumentario logico è utilizzato per comprendere la guerra da un punto di vista speculativo. Senza di ciò, rimarremmo a un punto di vista parziale, esteriore, intellettualistico. Potremmo scorgere, come la storiografia pragmatica, singole cause occasionali al sorgere di singole guerre; potremmo al più scorgere la necessità del movimento che è propria a tutte le espressioni della vita e che le mantiene viventi. Ma per la comprensione speculativa dobbiamo saper riportare ogni cosa all'unità che le dà senso, e veder le cose tutte nel riferimento a ciò che, movendole, dà ad esse significato. E allora vedremmo, secondo la serie dei termini sopra ricostruita, tutti questi caratteri tra loro internamente collegati: al di là dell'accidentalità, la sostanzialità e la necessità; al di sotto della parvenza, l'essenza; oltre l'idealità, la realtà dell'intero, ovvero l'idea; oltre il finito, l'infinito (o Dio) che tutto muove e a tutto dà senso; al di là della negatività delle cose, del loro carattere dileguante e transitorio, la positività salda, consistente, duratura, dell'idea infinita che permane e dà senso a ogni sua manifestazione. La guerra, non che essere male assoluto (soltanto male, senza alcun bene che l'accompagna), si rivela così strumento dell'idea, che la impiega per i suoi fini, per continuamente distruggere, rinnovandole, le limitate espressioni della vita dello spirito.

Tra questi termini logici, a cui il filosofo ricorre per comprendere speculativamente la guerra, è dominante quello che insiste sulla finitezza-idealità delle cose, in rapporto all'infinito-idea. Nella contemplazione di tale rapporto consistono filosofia e religione; e la stessa *Filosofia del diritto* ne parla più volte (come già si è accennato all'inizio). Infatti, il diritto astratto e la moralità sono momenti finiti o ideali, che hanno la loro verità nell'eticità. Inoltre, nella sfera dell'eticità, la famiglia e la società civile sono momenti finiti o ideali; e anch'esse hanno la loro verità nello Stato, che è la compiuta realtà dell'idea. Di conseguenza, anche la libertà soggettiva — questa figlia del cristianesimo, questa figura che ha trovato la sua espansione nella moderna società civile — ha il suo destino nello Stato. Anche nel § 272, che tratta della divisione dei poteri, si ritrova questo rapporto tra finito (ideale) e infinito (idea); e su questo problema ritorna, con svolgimenti significativi, anche il § 324 che soprattutto stiamo considerando. Sbagliano, per Hegel, coloro che vedono i poteri come entità separate una dall'altra, e tra loro contrapposte come limiti

20. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 791 (26).

21. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 793 (6).

22. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 793(2-3).

o argini reciproci. Un tal modo di vedere è dominato dalla limitatezza e separatezza, mentre invece i poteri vanno visti nel loro rapporto con la totalità, epperò come articolazioni di un organismo vivente. Ciò vale considerare la finità (o idealità, o idealismo) dei poteri rispetto allo Stato-idea. Se guardiamo alla realtà storica, vediamo che guerre fortunate hanno come risultato di rinsaldare la compattezza dello Stato, sedando irrequietudini e tensioni interne: hanno rafforzato l'intero riconducendo entro di esso i poteri finiti; hanno mostrato l'idealità di questi. E gli Stati che trascurano la totalità mettono in pericolo la loro indipendenza e libertà; per non voler sopportare all'interno la forza della sovranità, tali popoli sono soggiogati da altri; per il loro eccesso nel garantire la libertà dei singoli di contro allo Stato, essi moriranno come entità libere. Di essi si potrà dire, che «la loro libertà è morta della paura di morire»²³.

Quando Hegel illustra il rapporto finito-infinito con riferimento a diritto astratto e moralità nei confronti dell'eticità, oppure a famiglia e società civile nei confronti dello Stato, oppure ai poteri nei confronti dello Stato, noi pensiamo sempre, legittimamente, alla ricchezza dei significati filosofici e teologici che sono presenti nella visione hegeliana di quel rapporto. Sentiamo, dietro le argomentazioni del filosofo, la visione religiosa e cristiana del rapporto uomo-Dio, tradotta poi nella visione filosofica del rapporto finito-infinito (ideale-idea); non dimentichiamo che a questi significati è collegata l'affermazione della *Scienza della logica*, che «la filosofia è idealismo com'è idealismo la religione»²⁴. Ma avvertiamo anche la durezza e l'arbitrio dell'aver trasferito il rapporto cristiano finito-infinito (che è rapporto uomo-Dio) nel rapporto tutto terreno e profano di ogni manifestazione spirituale finita con un infinito che non è più Dio ma è soltanto un infinito parziale nel cammino dell'idea (come l'eticità, lo Stato). Il significato filosofico-teologico di quel rapporto finito-infinito è però presente assai più nettamente, e in modi assai più ravvicinati, allorché il § 324 parla del destino delle cose finite (vita, libertà, beni esteriori) di fronte alla guerra. Qui Hegel tocca il tema del destino dell'uomo, che è quello di essere accolto nella vita infinita di Dio. Qui Hegel può parlare della guerra come della «situazione nella quale la vanità delle cose e dei beni temporali, che altrimenti suol essere un modo di dire edificante, diventa una cosa seria»²⁵; e può parlare di provvidenza²⁶. Con queste parole egli si collega alla tradizione filosofi-

23. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 794 (10-11).

24. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. cit., p. 181 (tr. it. cit., p. 159).

25. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 793 (9-11).

26. *Rph.*, § 324 *Anm.*, p. 793 (23-24).

ca cristiana, giacché parla di una provvidenza che regge i destini del mondo e che ci ricorda la vanità di tutte le cose temporali. Nello stesso tempo avvertiamo l'ambiguità per cui il filosofo usa pensieri e toni cristiani, leciti quando egli allude alla vanità delle cose temporali nei confronti della vita ultraterrena, per piegarli ad una prospettiva terrena e profana, in cui l'infinito non è più la vita ultraterrena ma la vita della totalità politica. In questa ambiguità, forse più che in altri luoghi che pur illustrano lo Stato con attributi divini²⁷, compare un'ispirazione pre-totalitaria, e Hegel ci si rivela come una delle fonti del pensiero totalitario del nostro secolo. Pure, non dobbiamo dimenticare che Hegel non è tutto qui, e che quegli stessi motivi della finitezza e della provvidenza che tutto governa e subordina a sé, investiranno anche la vita gloriosa degli Stati, riducendola allora, da momento infinito, alle dimensioni terrene di momento finito.

3. Accanto al rapporto tra finito e infinito, la considerazione filosofica della guerra deve prendere in esame il rapporto, già accennato, tra parvenza ed essenza. Possiamo fermarci a guardare gli aspetti accidentali che accompagnano la realtà (l'idea), e in tal caso si presenteranno a noi le motivazioni fenomeniche, particolari, che precedono e accompagnano le singole guerre. Li vedremo le passioni dei potenti e dei popoli, quelle manifestazioni dell'agire singolo e collettivo che sono passibili di esser giudicate da un punto di vista morale; e che pertanto devono esser qualificate, e del tutto legittimamente, come violenza, torto, vizio²⁸. Ma se restiamo a quell'esame di eventi singoli, ci sfugge il significato filosofico della guerra. Resteremo a giustificazioni parziali, intellettualistiche, a quel piano che fu proprio della storiografia pragmatica. In tal caso resteremo all'esame della parvenza (*Schein*) — come si esprime Hegel nel § 324 — e non giungeremo all'esame dell'essenza (*Wesen*), al quale invece scende il filosofo. Abbiamo anche qui, come altrove, la contrapposizione di due strati, che si presentano alla nostra considerazione: uno strato superficiale, a cui si ferma l'intelletto, e uno strato profondo, a cui giunge la ragione. A questi due strati si addicono i termini già visti nelle coppie che costituiscono l'intelaiatura concettuale del § 324. I primi termini designano lo strato superficiale: accidentalità, parvenza, idealità, finità, negatività. I secondi termini designano lo strato profondo: sostanzialità, necessità, essenza, idea (realtà, intero), infinito, posi-

27. *Rph.*, § 258 *Anm.*, p. 693 (2): «absoluter unbewegter Selbstzweck»; espressioni analoghe si leggono in *Rph.*, § 152, p. 566 (7-10), con riguardo all'eticità in genere, e in *Rph.*, § 281, p. 747 (16), con riguardo al monarca.

28. *Rph.*, § 340, p. 804 (2).

tività. Il contrasto tra parvenza ed essenza designa meglio di altri la distinzione di strati della quale stiamo parlando. Questo stesso contrasto fra parvenza ed essenza è stato richiamato da Hegel nel § 181, seppur assai oscuramente, per descrivere in termini logici la specificità della società civile, nella quale uno strato superficiale, parvente, mostra incertezza, disordine, estrema particolarizzazione, e uno strato profondo, essenziale, mostra invece saldezza di nessi, ordine, l'universalità dell'economia e del diritto²⁹. Il filosofo sa scendere nello strato dell'essenza; e così egli deve fare ora, di fronte alla guerra, in quel mondo dei rapporti fra gli Stati che può essere accostato alla società civile, anch'esso campo di battaglia per il riconoscimento dei particolari, posti l'uno di contro all'altro. Anche di fronte alla guerra bisogna abbandonare lo strato della parvenza, come limitato e parziale, e scendere allo strato dell'essenza, che è l'ambito di azione dell'infinito e intero. Quel primo strato andrà ricompreso in una visione più ampia, che dà ragione dell'intero ma anche delle parti. A una dialettica superficiale dovrà essere sostituita una dialettica che scende nel profondo della realtà. Sono due dialettiche che convivono, dove la seconda non esclude la prima, ma invece la ricomprende in sé. Per designare queste due dialettiche, Hegel talvolta utilizza i termini *apparenza*, *apparire* (*Erscheinung*, *erscheinen*), che nella *Scienza della logica* hanno significati ben distinti da *parvenza*, *parere* (*Schein*, *scheinen*), usati nei casi ora esaminati; e sarebbe qui rischioso voler individuare diversità di significati in corrispondenza delle diversità terminologiche. Così nell'annotazione al § 256, una dialettica dell'apparenza³⁰ mostra che dalla famiglia e dalla società civile scaturisce lo Stato come loro risultato; e una dialettica della realtà mostra che lo Stato è invece fondamento di quelle due sfere. Così nel § 262, una dialettica dell'apparenza³¹ mostra che il singolo è arbitro del proprio destino nella famiglia e nella società civile; e una dialettica della realtà mostra che il singolo è invece assegnato a queste sfere secondo i disegni dell'idea. Così ora, nel § 340, una dialettica dell'apparenza³² mostra che gli Stati nella loro particolarità sono gli arbitri del destino del mondo, e che dalla loro interazione sorge uno spirito del mondo (*Geist der Welt*); e una dialettica della realtà mostra che è invece questo medesimo spirito del mondo il fondamento che guida e produce gli Stati nelle loro gesta e nei loro rapporti molteplici. In ogni caso si ha un coesistere di un ambito nel quale le entità particolari agiscono secondo i loro fini e disegni, e di un am-

29. *Rph.*, § 181, p. 628 (19, 21).

30. *Rph.*, § 256 *Anm.*, p. 691 (16).

31. *Rph.*, § 262, p. 705 (14).

32. *Rph.*, § 340, p. 804 (9-10).

bito nel quale chi agisce è l'idea. Questo coesistere ripete il coesistere di libero arbitrio e provvidenza, anche se in Hegel quella provvidenza è talora impersonata in figure parziali e profane come lo Stato. Ma è proprio quando parla della guerra, che Hegel più si avvicina al concetto cristiano della provvidenza, giacché quella medesima provvidenza ora abbandona anche gli Stati al loro destino di entità particolari, che cedono il posto allo spirito assoluto, dove l'idea si rivela, all'intelligenza indagante, nel proprio carattere di fondamento rispetto a ogni figura del reale qual è stata mostrata durante il cammino precedente del sistema.

Dallo spirito oggettivo si passa dunque allo spirito assoluto: arte, religione, filosofia disveleranno progressivamente il volto dell'idea. Già il motivo della provvidenzialità della guerra aveva insegnato che anche lo Stato, questa divinità profana, è destinato alla distruzione. Dunque il motivo della provvidenzialità della guerra non serve soltanto per giustificare la guerra, ma anche per mettere in evidenza che pure lo Stato rientra nell'ambito delle cose finite, e che dovrà esso stesso finire, per essere superato in un momento più alto. Quando pensa in tal modo, Hegel si inserisce nella tradizione del pensiero cristiano. Quando afferma che la guerra non è un male assoluto, egli intende dire che ad essa si accompagnano conseguenze buone, che rientrano in un ordine provvidenziale. Fra tali conseguenze è la preservazione della salute etica dei popoli, che sono richiamati al giusto senso del valore delle cose temporali e della stessa vita, con la loro vanità. Non si era espresso diversamente Sant'Agostino, nelle pagine iniziali del *De civitate Dei*, quando aveva ricordato «quella divina provvidenza»

quae solet corruptos hominum mores bellis emendare atque conterere³³,

e quando, a proposito della vita temporale e della sua transitorietà, aveva scritto lì stesso, poco più oltre:

Sed enim multi etiam Christiani interfecti sunt, multi multarum mortium foeda varietate consumpti. Hoc si aegre ferendum est, omnibus, qui in hanc vitam procreati sunt, utique commune est. Hoc scio, neminem fuisse mortuum, qui non fuerat aliquando moriturus³⁴.

D'altronde, che la guerra non sia un male assoluto, perché ad essa si accompagnano conseguenze benefiche (rientranti nei disegni provvi-

33. Sant'Agostino, *De civitate Dei*, I, 1.

34. Ibidem, I, 11.

denziali), non toglie ad essa il carattere di male morale, per il quale devono rispondere coloro che l'hanno provocata con le loro passioni, violenze, torti, vizi. Coesistono disegno provvidenziale, che dal male fa derivare il bene, e libero arbitrio, che rende il soggetto responsabile per il male commesso, sebbene egli sia stato, insieme, strumento dell'ira divina. La descrizione aspra e grandiosa di questa coesistenza si può leggere in Isaia:

Vae Assur! Virga furoris mei et baculus ipse est;
in manu eorum indignatio mea.

.....

Ipse autem non sic arbitrabitur,
et cor ejus non ita existimabit;
sed ad conterendum erit cor ejus,
et ad interuersionem gentium non paucarum³⁵.

Il caso più intenso e tragico di questa coesistenza è impersonato dal male di Giuda, necessario nel disegno della salvezza:

Filius quidem hominis vadit, sicut scriptum est de illo; vae autem homini illi, per quem Filius hominis traditur! Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille³⁶.

(...) et nemo ex his perit nisi filius perditionis, ut Scriptura impleatur³⁷.

La descrizione pacata e serena di quella medesima coesistenza di bene e di male, si può leggere in San Tommaso d'Aquino:

Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum³⁸.

Notare queste affinità con la tradizione ebraico-cristiana non significa cancellare specifici tratti del pensiero hegeliano sul contrasto tra morale e politica, e cancellare la sovraordinazione hegeliana della politica alla morale. Quella sovraordinazione ha le difficoltà e le ambiguità di altre sovraordinazioni sistematiche hegeliane, come quella dello Stato alla società civile, o della filosofia alla religione. L'eticità toglie e conserva la moralità, come lo Stato toglie e conserva la società civile, come la filo-

35. Isaia, X, 5, 7.

36. Matteo, XXVI, 24 (= Marco, 21; e cfr. Luca, XXII, 22).

37. Giovanni, XVII, 12.

38. San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, Pars Prima, Quaest. XXII, Art. 1.

sofia toglie e conserva la religione. Ma dobbiamo anche ricordare, quando giudichiamo il pensiero hegeliano, altri rapporti e sovraordinazioni che esistono nel sistema, dove lo spirito oggettivo è superato dialetticamente dallo spirito assoluto, con la sua articolata ricchezza di arte, religione, filosofia. E lo spirito del mondo, anello sistematico tra spirito oggettivo e spirito assoluto, regge e produce le vicende degli Stati, come provvidenza che non impedisce il male e lo fa convivere con il bene che ad esso è collegato. La nostra prospettiva culturale è mutata rispetto ai tempi di Hegel: la nostra fiducia che la salvezza possa venire dall'azione politica, la nostra perdita del senso tragico della storia e della vita, ci hanno portato ad una sopravvalutazione dei temi politici presenti nel pensiero hegeliano, talora quasi ad un'attenzione esclusiva nei loro confronti. Hegel stesso, come filosofo politico, può averci spinto in questa direzione, e aver anch'egli plasmato in tal senso la nostra sensibilità e la nostra cultura. Ma non dobbiamo dimenticare Hegel filosofo dello spirito assoluto: saremmo troppo figli del nostro tempo, e disattenti al nostro futuro.